تاريخ استقبال المقال: 2016/08/20 تاريخ قبول نشر المقال:2016/09/15 تاريخ نشر المقال: 2016/11/15

نظرية التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي: من خلال مفهومي دورة الحضارة والقابلية للاستعمار.

د. شهاب اليحياوي
المعهد العالي للدراسات التطبيقية في الانسانيات بقفصة
البريد الإلكتروني : Yahyaouichiheb08@gmail.com

ملخص:

ابتدع مالك بن نبي مفهوم القابلية للاستعمار في سياق تحليله لتخلف المجتمعات الإسلامية واضاعتها لرسالتها التي ترتقي بها الى مستوى الحضارة وبالتالي الانخراط في سيرورة وصيرورة الكونية او العالموية. فتوقف المسلمين عن رسالتهم (تعلّقهم بروح التغيير الذي ولد في النفسية العربية بعد نزول الوحي والذي حوّل الرسالة النبوية الى فاعلية اجتماعية ملّكت المجتمع الإسلامي من السلطة على مصيره والتحكّم في فعله التاريخي بفعل رسالته) ما بعد الموحدين افسح للحضارة الغربية الريادة التاريخية وتملّك الفعل التاريخي وموقع تبعا لذلك المسلمين خارج التاريخ (الدورة الحضارية). لذا يعتقد بن نبي ان فهم الأسباب الداخلية والخارجية لقابلية الحضارة الإسلامية للاستعمار هو الكفيل بتبيّن شروط التغير التاريخي للمجتمعات الإسلامية في اتجاه إعادة الوصل مع المبادئ الرئيسة المؤسسة لسيرورته التاريخية واستعادة فاعليته الحضارية لا من خلال استنساخ نفسه ولا غيره بل عبر ما ينتجه من أفكار تستعيد المبادرة المنتجة للحراك والتغيّر الاجتماعيين.

وقد اعتمدنا مقاربة فكر او نظرية بن نبي في التغير الاجتماعي التاريخي للمجتمعات الإسلامية من خلال مفهومين مركزيين هما : دورة الحضارة والقابلية للاستعمار لكونهما يُبِيانُ بجلاء أنْسَقَة **بن نبي** للنظرية السوسيولوجية الغربية أي اخضاعها الى تجربة السياق التاريخي الخصوصي للمجتمعات موضوع الدراسة للتملص من هيمنة النظرية على التجربة والاجترار بدل الإنتاج في السوسيولوجيا العربية ان صحت العبارة.

الكلمات المفتاحية: التغير الاجتماعي، دورة الحضارة، القابلية للاستعمار، الفاعلية التاريخية.

The theory of social change of Malek Bennabi : Through the concepts of the Cycle of Civilization and Susceptibility to Colonize

Abstract:

Malik Bin Nabi created the concept of susceptibility to colonize in the course of his analysis of the retardation of the Muslim societies, missing their mission liable to elevate them to the level of civilization thus engaging in the process of becoming cosmic and global. Hence, Muslims stopped their mission (their attachment to the spirit of change that became part of the Arab psychology after the revelation which turned the prophetic message into a social effectiveness that empowered the Islamic society to control their own historic destiny through their mission), the Post-monotheists period made way to the Western civilization towards historic leadership and the ownership of the historic deed; accordingly Muslims location is outside history (the cycle of civilization). Thus, Bin Nabi believes that understanding the internal and external reasons for the susceptibility of the Islamic civilization to colonialism, the way to identify the terms/conditions for historic change of Muslim communities towards re-connecting with the main principles underlying its historical process and restoring its civilizational effectiveness, not through cloning oneself and the other but rather through the ideas created to regain the initiative leading to social mobility and change.

We have adopted the approach of thought or the theory of Bin Nabi, as for the historic social change of Muslim communities through two central concepts: the cycle of civilization and the susceptibility to colonize clearly stated by Bin Nabi patterns of the Western sociological theory i.e subject them to experience a special historical context of the communities under study to get rid of the dominance of theory over experiment and rumination instead of producing in the Arab sociology if that being so.

Keywords: social change, cycle of civilization, susceptibility to colonize, historical effectiveness

مقدّمة:

في أحقية بن نبي بالاهتمام

لعلّ أبرز ما يبرّر تزايد الاهتمام بفكر مالك بن نبي هو تعاليه عن الانخراط في السجالات العقيمة التي تلهّى بها، عديد من مثقفي العالم العربي والاسلامي القائم على منطق الاقصاء والنفي للمختلف والتخندق خلف تيّار الأصالة المتمسّك بالتراث المتعامي عن الآخر وتاريخه الحضاري أو على خلاف منه القائل بالحداثة وتقليد النموذج الأوروبي واستنساخ شروط نهضته. غير أنّ الاختلاف في المنطلقات المنهجية والمتون النظرية بين التيّار طبيعي ما لم يخرج عن سياقه ليتطوّر مع الأسف الى كيل للتهم بتخلّف تفكير تيّار السلف الصالح وانتصابه بذاته كأحد أسباب تخلّف الأمة من جهة أو نعت تيار الحداثة بالتغريب والتآمر على الأمة وافشال جهود النهضة. فعلى خلاف من ذلك انكبّ بن نبي على قراءة تاريخ العالم الإسلامي نقديا استنادا الى قناعة براديغمية تتمسّك بخصوصية كلّ مجتمع إنساني تقتضي من الباحث في تاريخه أن يأنسق النظرية الغربية أي تلوينها بواقع مجتمع الدراسة الخصوصي والمختلف دون أن يعني ذلك إغفال العوامل الخارجية في إحداث أو كبح التغيير في مجتمع الدراسة الذي يظلّ، في منظوره، مجتمعا منفتحا على التأثّر والتأثير في الحضارات الأخرى كمجتمع تاريخيّ. وقد نجح في تقديم نظرية التغيير الحضاري التي تطرح مشكلة الحضارة في المجتمعات الإسلامية بالنظر الى استراتيجية التجديد الحضاري كشرط للبناء وللنهضة أو التقدّم الذي تنشده وترنو له المجتمعات الإسلامية.[1] ولا يمكن أن يتحقّق التجديد الحضاري من وجهة نظره " إلا إذا تحوّل الصلاح الى إصلاح، وانتقل من دائرة التنظير إلى دائرة العمل، ومن معالجة الأعراض إلى تشخيص الأمراض واستئصالها من جذورها، وتلك مهمة المصلحين في المجتمعات.[2] وهو تبعا لهذا الطرح لا ينساق مع القول الذي يحمّل الاستعمار والمنظومة الرأسمالية (الامبريالية) التوسعية مسؤولية تخلّف المجتمعات الإسلامية وحتى خضوعها للاستعمار بل يصر على البحث عن العوامل البنيوية المتّصلة ببنية هذه المجتمعات أو ما يطلق عليه هو بشبكة العلاقات الاجتماعية التي يحيل راهنها الى انفصام عقد تركيب ثالوث الانسان والتراب والزمن أو (كما سنعمّق البحث في ذلك فيما يلي) العوالم الثلاث: عالم الأشياء وعالم الأشخاص وعالم الأفكار. فعنصر الاستعمار هو عامل (معامل الاستعمار) coefficient colonial **كان** له فعله التاريخي في ترسيخ العامل الداخلي الذي يطلق عليه اصطلاح " القابلية للاستعمار" **la colonisabilité** ويوليه الأهمية التحليلية في نظريته للتغيير الاجتماعي أو نهضة المجتمعات الإسلامية.

1. في نظرية التغيير الاجتماعي عند بن نبي: محورية الفكرة الدينية

يرفض طرح بن نبي لمسألة الحركة أو التغيير الاجتماعي القبول بخطية وتطورية حركة التاريخ كما في وضعية **كونت** الطولية أو الخطية (قانون المراحل الثلاثة) القائلة بأن " جميع المجتمعات تتجه بالضرورة نحو حالة مثالية أفضل"[3] أو تطورية **ماركس** (المادية الجدلية، المادية التاريخية)[4] التي تتمثّل حركة التاريخ كتجسيد لمبدأ او قانون التعارض لدى **هيجل** الذي ترجم في النظرية الماركسية الى مبدأ التناقض الذي يولد الصراع الطبقي كمحرّك للتاريخ. فالتاريخ يستحيل في فهمه حركة الحضارة في الزمن والتراب، بمعنى أنّ دورة الحضارة هي جوهر تاريخ المجتمعات الإنسانية[5]. وأصل التغيير عنده يتوصّل بالحضارة، [6]فمشكلة التغيّر (النهضة بعبارته) هي بالأساس مشكلة الحضارة التي تتكشف في عالم الأفكار الذي تتمظهر داخله تركيبة سوسيو–تاريخية ما لثالوث: الإنسان (تحوّله من فرد إلى شخص) والتراب (التحوّل من الحالة الخام إلى التكييف الفني والتشريعي) والوقت[7] (التحوّل من الحالة السائبة إلى الاستثمار الاجتماعي) في مجتمع من المجتمعات الإنسانية الخاضعة لدورة الحضارة تاريخيا (على خلاف التطوّر التاريخي الاجتماعي للنظرية الماركسية). وفي هذه العوامل" ينحصر رأسمال الأمة الاجتماعي الذي يمدّها في خطواتها الأولى في التاريخ[8]. فالحركة أي التغيير والتطور هي التي تميّز المجتمع عن أي تجمعات بشرية أخرى لديه اعتبارا لأن الجماعة الإنسانية تكسب صفة المجتمع عنده " عندما تشرع في الحركة، أي عندما تبدأ في تغيير نفسها من أجل الوصول الى غايتها "[9] لا الطبيعية التي تهدف لضمان البقاء ولكن التاريخية، لأنّ غاية التاريخ بلوغ مرحلة متقدمة من أشكال الحياة الجماعية وهو ما يطلق عليه مالك بن نبي عبارة الحضارة. فثمّة، في الواقع، علاقة جدلية " بين الأفكار والأحداث الاجتماعية والسياسية في كامل مراحل التاريخ "[10]: تاريخ أي مجتمع. وعليه فإنّ نهضة أي مجتمع تشترط أن يرتقي بفكرته الى مستوى الأحداث الإنسانية. ثم إنّ الأخذ أو الوعي بالبعد الانتقالي للحضارة يشكّل مدخلا منهجيا مهمّا لدى بن نبي لتبيّن عوامل التخلّف والانحطاط في الآن ذاته الذي يسمح للباحث أن يقف على شروط التنمية والنهضة أو ما اصطلح بن نبي على وسمه بالتجديد الحضاري. فعوامل الانحطاط أو الجمود تتواجد وتتعارض داخليا ويتحدّد تناقضها بعوامل نفسية زمنية لمجتمع من المجتمعات[11]. الاّ أنّ المتن المالكي يحيلنا الى محورية الدين وعامليته (تأثّرا بنظرية فيبر في إيلاء القيم أولوية في احداث التغيير الاجتماعي ودور الأخلاق البروتستانتية في انتشار العقلية الرأسمالية في أوروبا الغربية) [12]أي اعتباره المحرّك الأساس للتغيّر في المجتمعات والعامل الذي يؤمّن الحاضنة الروحية الموصلة بعالم الأفكار الذي يعتبره بن نبي الجسر الواصل بين عالم الانسان (الأشخاص) وعالم الأشياء (الأدوات والتقنيات)، في رفض للأفهام التي تطرحه كمحصلة التغيّر في بنية العلاقات الاجتماعية نتاجا لتبدّل بنية العلاقات الإنتاجية التي تفضي بالتحليل السوسيولوجي الى العوامل المادية الاقتصادية كمحرّك للتاريخ وللتغير الاجتماعي[13].فهو يؤكد على ان التغيير الاجتماعي الذي يحقّق البناء الحضاري هو الذي لا يهتم بتجديد الأشياء بل بتجديد الأفكار المهزومة بأفكار منتصرة ترفع الإنسان إلى قمّة التحدّي للمشكلات.[14] وتتمظهر الفكرة أو البذرة الدينية بعبارة بن نبي كآلية صياغة الشخصية الحضارية وبناء العلاقات الاجتماعية التي توصل بين عوالم ثلاث هي: عالم الأشخاص (مركزي ضمن

المعادلة) وعالم الأفكار (محصلة التراث المجتمعي المخضع لمراجعات نقدية) وعالم الأشياء (مجموع الوسائل والإمكانات) وتفاعلها بشكل يخلق منها وحدة تمنح المجتمع فعالية ترقى به الى مستوى الفعل التاريخي أي قدرة وقابلية لإحداث التغيير التاريخي وبناء الحضارة. وتقترن هذه الفعالية المجتمعية بتحقيق الانتقال من عالم الأشياء والأشخاص إلى عالم الأفكار. فالمجتمع التاريخي لدى بن نبي يولد تلبية لنداء الفكرة وعلى الأخص الفكرة الدينية التي رافقت دوما تركيب الحضارة على مرّ التاريخ[15]. فالمجتمع الأوروبي الأصل انبثق عن الفكرة المسيحية (نبتت عن بذرة رسالة يسوع عليه السلام في بيت لحم في فلسطين والمجتمع الأمريكي عن فكرة الهجرة الأوروبية والمجتمع الإسلامي عن الرسالة المحمدية.[16] فالحضارة لا تنبعث – كما هو ملاحظ –إلا بالعقيدة الدينية وينبغي أن نبحث في كل ح ضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها، ولعله ليس من الغلو في شيء أن يجد التاريخ في البوذية بذور الحضارة البوذية وفي البرهمية نواة الحضارة البرهمية.فالحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء يكون للناس شرعة ومنهاجاً، أو هي – على الأقل – تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبود غيبي بالمعنى العام، فكأنّما قُدِّر للإنسان ألاّ تشرق عليه شمس الحضارة إلا حيث يمتد نظره إلى ما وراء حياته الأرضية، أو بعيداً عن حقبته إذ حينما يكتشف حقيقة حياته الكاملة، يكتشف معها أسمى معاني الأشياء التي تهيمن عليها عبقريته، وتتفاعل معها." [17]غير أنّ فاعلية الأفكار تخضع لشبكة العلاقات التي تصنع سجّل تاريخ المجتمع والرافعة الضرورية لتأمين الانخراط الجماعي في الغاية أو المشروع المجتمعي والتي بتفككها أو تحلّلها يفقد المجتمع مقوّمات استمراره ويتدحرج الى مرحلة الوهن المنبئ بإنخرام العلاقات الاجتماعية ضمنه وضمور قدرته على العمل المشترك. ذلك أنّ تكوّن " هذه الشبكة ولو في مرحلة ابتدائية، هو الذي يعبّر عن حدث "ميلاد مجتمع" في التاريخ " [18]ويشكّل إحدى أعمق شروط بقائه واستمراره وبلوغ غايته التي ليست سوى البناء الحضاري او استعادة دورة الحضارة. فالمجتمع هو " الجماعة التي تغيّر دائما خصائصها الاجتماعية، بإنتاج وسائل التغيير، مع علمها بالهدف الذي تسعى اليه من وراء هذا التغيير "[19]. ولا تكتسب الجماعة الإنسانية صفة المجتمع الا لحظة انخراطها في حركة غائية أي لها غاية تستدعي العمل المشترك لبلوغها وتولّد سيرورة انتاج وسائل تغييرها وإنتاج تاريخها.

ينكشف الفعل الديني كفعل تاريخي يستجيب لدى **أرلوند توينبي** لمستوى ما من التحدّي المستفزّ لطاقة المجتمع[20] وكقانون كولّد للمجتمع ودافع للحضارة ولأي مشروع تغييري عند مالك **بن نبي** له فاعلية نفسية اجتماعية[21] توصل الفرد/الشخص بالمشروع الحضاري للمجتمع (القوم) وتؤهّله للتغيير. فالتغير الفردي ينتقل بالفرد من صفاته البدائية التي تربطه بالنوع الى نزعات اجتماعية توصله بالمجتمع (من فرد Individu الى شخص Personne) [22]ويهيئ الشخص وكذا الجماعة لتملّك شروط سلطة الفعل في راهنها وصنع تاريخها[23]. فالتغيير الذي يطال نفسية الفرد هو الذي يمهد لكلّ تغيير اجتماعي[24]. وتتجلى العلاقة بين الفردي والاجتماعي عنده " كعلاقة كونية تاريخية إذ أن المجتمع يخلق الانعكاس الفردي والانعكاس الفردي يقود تطوره"[25]. والفكرة الدينية بما هي العصب الرئيس لتوليف ثالوث مركّب الحضارة تُعلي فعالية المجتمع بما تحمّله إياه من رسالة تعاظم اندماج الفرد/الشخص في جماعته (القوم...الأمّة) وانصياعه لها وانخراطه في بناء الحضارة.[26] ويتّضح فعل العنصر الديني " في تكوين الطاقة النفسية الأساسية لدى الفرد وفي

تنظيم الطاقة الحيوية الواقعة في تصرف " أنا " الفرد ثم في توجيه هذه الطاقة تبعا لمقتضيات النشاط الخاص بهذا " الأنا "داخل المجتمع وتبعا للنشاط المشترك الذي يؤديه المجتمع في التاريخ"[27]. ويفسّر بن نبي الحركة التي انبثق عنها المجتمع الإسلامي وغايته التاريخية " بالعوامل النفسية التي حفّزت القوّة الروحية le motif spirituel في هذا المجتمع "[28] انطلاقا من تغيير الفرد وتأهيله روحيا لينخرط بقوّة في تغيير المجتمع [29]وحمل رسالته أي مشروعه . وهو في إعادة قراءة أو أنسقة لنظرية **توينبي** للتغير الاجتماعي يعتبر أنّ القرآن (أحد أهم مصادر بنائه نظريته) يُمَوْضعُ "ضمير المسلم" بين حدّ أدني للتحدّي الروحي (الوعيد: كحد أدنى ينعدم دونه بذل الجهد المؤثّر) وحدّ أعلى له (الوعد: الذي يستحيل بعده الجهد). ولا تنجح المجتمعات إلّا إذا توسّط فعلها هذين الحدّين فيكون فاعلا تبعا لغاية أو بتعبير أدق رسالة خاصة به وليس بغيره من المجتمعات.

تؤمن نظرية التجديد الحضاري لمالك بن نبي بأنّ التاريخ يمكن أن يصنعه الفرد/الأمّة أي الفرد الاستثنائي المتّصف بخصائص المنقذ على شاكلة الأنبياء والمصلحين والمفكرين المبدعين الذين يتملّكون القدرة على استثمار اللحظة التاريخية المناسبة ويحتكمون على الفكرة الفاعلة التي يصطفّ خلفها المجتمع لكونها تحمل رسالة التغيير والتجديد والبناء الحضاري وتصنع ما يسميه **آلان توران** بالفعل التاريخي الذي يتجاوز في النهاية مماهيته مع الفعل الفردي ولا يتعقّله التحليل السوسيولوجي إلاّ عبر التمثلات والأفعال الجماعية[30]. فميلاد المجتمع وكذا تطوره يقول بن نبي: " قد تبدأ بفرد واحد يمثّل في هذه الحالة نواة المجتمع الوليد، وذلك بلا شك هو المعنى المقصود من كلمة "أمّة" عندما يطلقها القرآن الكريم على إبراهيم عليه السلام في قوله "إنَّ إبراهيم كان أمّة قانتا لله حنيفا ولم يكن من المشركين" (سورة النحل الآية 120). ففي هذه الحالة نجد أنّ المجتمع " الأمّة " يتلخّص في "انسان واحد" أي أنّه يتلخص في مجرّد احتمال حدوث تغيير في المستقبل، مازال في حيّز القوّة، تحمله فكرة يمثّلها هذا "الانسان".[31]

2. في دورة الحضارة cycle civilisationnel: كونية المفهوم ومركزية الانسان

انتهت نظرية التجديد الحضاري المفسرة للتغيير الاجتماعي أو سيرورة التاريخ **بين نبي** الى القول مع **بن خلدون** بدورة الحضارة لا بخطية التاريخ عند **أوغست كونت** وقانونه للمراحل الثلاث التي تلخّص وتوحّد تاريخية أي مجتمع باعتبار قناعته النظرية بأنّ كل مجتمع يتّجه الى بلوغ مرحلة أمثل في تاريخه أو تطوّريته لدى **كارل ماركس** وتفسيره المادي للتاريخ استنادا الى المادية الجدلية والمادية التاريخية واعتبار عالم الأفكار محصلة التغيير وليس مبدأ له (يوجد حسب آلان توران رابطا ميكانيكيا بين متعدّد العناصر المكوّنة للمجتمع ويفضي الى نتائج غير مقبولة عمليا لعجزها عن تفسير التناقض بين قوى الإنتاج والعلاقات الاجتماعية للإنتاج مثلا)[32] أو كونه سلسلة استجابات للعامل الجغرافي وتحدياته المستفزة لطاقة الشعوب الإبداعية (**أرنولد توينبي**). وتصعد فكرة دورة الحضارة الى بن خلدون الذي سار في نهجه من بعده كثيرون مثل "توينبي" و"فيكو" [33]**وبن نبي. فتوينبي** (1889–1975) يعتبر، ضمن نظريته للتحدي والاستجابة، أنّ الحضارات تولد وتصعد استجابة لتحديّات البيئة المادية أو الاجتماعية أو الاثنين معا في ظروف بعينها، لأنّ الحضارة " هي كيان من نوع لا يخضع لقوانين البيولوجيا"[34]. غير أنّها تكفّ عن

الصعود وتنحدر الى مرحلة العجز أو ما يسميه بشرخ الروح أي انهيار قيمي وأخلاقي وديني يضعف قدرتها على الاستجابة الإبداعية لأقليته المبدعة للتحديات فتتحوّل بذلك الى مجرّد أقلية مسيطرة يقابلها المجتمع أو الأغلبية بضمور ولائها لها ومحاكاة سلوكها الإبداعي الذي كان ليدخل تبعا لذلك المجتمع الفاقد لوحدته مرحلة الانهيار. فإذا فقدت الحضارة لديه تمسّكها بالقيم المحفّزة للإبداع والتجديد الحضاري ضعفت قوّتها الروحية. فكان ذلك مقدّمة لانخراطها في مرحلة جمود وعجز عن الابداع وبالتالي عن مجابهة التحدّيات.[35]
وعلى الرغم من أن **توينبي** ينتقد فكرة التعاقب الحيوي الحتمي للحضارات عند **شبنجلر** إلاّ إنه يشبّه الحضارات بـ"البذور التي تبذر ينفصل بعضها عن بعضها الأخر، ولكل بذرة مصيرها الخاص، وان كانت تشترك جميعها في النوع، كما يتولى بذرها باذر واحد يأمل جني محصول واحد[36]" فالنظام الاقطاعي عل سبيل المثال نبتت بذرته، كما نجح في تبيان ذلك المؤرخ **فينو جرادوف**، في التربة البريطانية قبل الفتح النورميدي الذي عجّل باكتمال النظام الاقطاعي بمساعدة الغزوات الدنماركية التي هي جزء من هجرات الشعوب الإسكندنافية.[37]

يقسّم **توينبي** تطوّر الحضارة الى مراحل خمس: 1. الميلاد والنشأة 2. الازدهار والتوسّع 3.الجمود والعجز: وتضمر او تضمحل الطاقة الإبداعية والتجديدية فتضحي عاجزة عن الاستجابة للتحديات المتزايدة. وهو ما يُموضع الحضارة أيّ حضارة على طريق الانحدار 4. التدهور الأخلاقي والانحلال: حيث تغيب الرافعة الروحية التي مثّلت بذرة الميلاد والنشأة ومن بعدها الازدهار والتوسّع السريع.5.السقوط والانهيار.

أمّا **ابن خلدون** (1336م –1406م) فيعتقد بأسبقية الدولة على المدينة (العمران الحضري). فالملك (الدولة) هو بمثابة الصورة للمادة[38] يسبق ويفضي الى العمران الحضري أو الحضارة. من أجل هذا انشغل بدراسة دورة الدولة أو الملك لا الحضارة. ثم إنّ ارتباط الملك بالعمران جعل عمر الدولة عند **ابن خلدون** يضاهي عمر الحضارة[39]. فمقاربته للدولة يموضعها كإحدى " العوارض الذاتية للعمران" بعبارة محمد عابد الجابري[40] وكواقعة اجتماعية استلزمها الاجتماع البشري [41]من أجل ضمان استقرار واستمرار العمران البشري، في الآن ذاته الذي تتصف فيه بعدم الديمومة والاستقرار[42]. لذلك درس **ابن خلدون** الدولة من زاوية كونها وازع لا مناص للاجتماع البشري منه[43] وبحث لا في مصدر سلطتها بل في أحوال نشأتها وشروط قوّتها واستمرارها وظروف هرمها واضمحلالها.[44] وكما الأشخاص فإن الدولة (العامة والكلية) لها أعمار طبيعية[45] وكأنها شخص طبيعي يتمتع بنفس سمات الكائن الحي، تولد وتنضج وتهرم : تنتقل من الطفولة (طور التأسيس) الى عنفوان الشباب (طور القوّة والتوسّع) لتحطّ لا محالة بمنتهى وهو الشيخوخة (طور الهرم).من ذلك قوله " إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول" [46]ولا يحصل هذا داخل العصبية الجامعة والحاكمة ضمن أنسابها (دورة اجتماعية تاريخية)[47]، من نسب الى نسب، بل إنّ التغيّر يكون لديه على مستوى الدولة الكلية من عصبية الى عصبية في دورة تاريخية وحضارية يمكن اعتبارها لا دورة الدولة أو الحضارة[48] بل دورة العصبية بما أنّ غاية العصبية الملك وأنّ الملك والرياسة لا يكون إلاّ بالغلب أي بالعصبية الغالبة [49]والجامعة للعصبيات الأخرى المنضوية تحتها أو الموالية أو المنتصرة لها. فتاريخ

المجتمعات البشرية لديه بحسب على الوردي " يسير في دورات متتابعة من جرّاء التصارع بين البدو والحضر "[50]. ويقرّر أنّ نشوء الدولة يمثّل بداية دورة تاريخية–سياسية تتقدم في إطارها الدولة كموضوع وثمرة للصراع. وأنّ عمر الدولة أو الدورة العضوية للدول لا يعدو ثلاثة أجيال ضمن نظريته للتعاقب الدوري للدول:

- **الجيل الأوّل: طور التأسيس**

وهو طور الظفر بالغلبة أي الاستيلاء على الملك وانتزاعه من الدولة السالفة بمقتضى غلبة العصبية الجامعة المستقوية على العصبية المنحلّة بمقتضى ضعفها. فالأمة" لا يحصل لها الملك إلا بالمطالبة". وتشكّل الروح البدوية الفكرة القوية التي تضمن تأسيس الدولة وقيامها ويفضي ضمورها وتفككها الى ضعف الدولة وتراجعها وبداية نهاية الدورة التاريخية. فالجيل الأول للدولة يقول ابن خلدون " لا يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها، من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم. فحدّهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون ". فالبداوة والمجتمع البدوي هما أصل نشأة الدولة وتأسيسها في منطق ابن خلدون التاريخي. إذا يقرّ أنّ البدو" أصل للمدن والحضر سابق عليها لأنّ أوّل مطالب الانسان الضروري ولا ينتهي الى الترف والكمال إلاّ إذا كان الضروريّ حاصلا. فخشونة البداوة قبل رفه الحضارة. ولهذا نجد التمدّن غاية للبدويّ يجري اليها وينتهي بسعيه الى مقترحه منها "[51]. ولمّا كان المجتمع البدوي موسوم بالخشونة والقوّة والشجاعة وبقوّة العصبية. وكانت غاية العصبية هي الملك لما لها من قدرة على التغلّب وبها " تكون الحماية والمدافعة والمطالبة "[52] كانت الدولة أو الملك مطلب البداوة وأصل بداية دورة الدولة او طورها الأول التأسيسي المقترن بالعنفوان والحيوية والروابط الاجتماعية القوية. يقول ابن خلدون " وصاحب العصبية اذا بلغ رتبة طلب ما فوقها، فإذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع، ووجد السبيل الى التغلّب والقهر، لا يتركه. لأنه مطلوب للنفس. ولا يتم اقتدارها عليه، إلاّ بالعصبية التي يكون بها متبوعا. فالتغلّب الملكي غاية للعصبية" [53]

- **الجيل الثاني: طور الحضارة**

وفيه ينفرد صاحب الدولة، بعد استتباب الدولة والحكم، بالملك والرياسة ويستقوي على عصبيته التي بها رياسته باصطناع الرجال واتخاذ الموالي للمدافعة والاستكثار في اتخاذ الصنائع. ويتّسع العداء بين أعضاء الجماعة وبين قائدهم الذي استولى على سلطة الملك وذلك بسبب محاولته الاستئثار بالحكم دونهم. [54] وفيه يعمل صاحب الدولة أيضا على تحصيل ثمرات الملك ومشاركة القبيل " أهل النعيم والخصب في نعمتهم وخصبهم وضربت معهم في ذلك بسهم وحصة بمقدار غلبها واستظهار الدولة بها "[55]. ويحصل الركون الى الدعة والراحة والأخذ " بمذاهب الملك في المباني والملابس والاستكثار من ذلك والتأنّق فيه بمقدار ما حصل من الرياش والترف"[56]. فالحضارة تفسد طباع البداوة، إذ يتجه أصحاب الدولة إلى الإسراف في التنعم، ويزهدون في العمل ويتحوّل حالهم بالملك من البداوة الى الحضارة ومن المدافعة والتغلّب والمطالبة الى الاستكانة والدعة ومن الخشونة والتوحش الى اللين والترف. ويكون اشرافهم على الاندثار بقدر نصيبهم من النعيم والطرف الذي يغرقون فيه فيكون كاسر من سورة العصبية وعائق من عوائق الملك.

- **الجيل الثالث: طور الهرم**

يبلغ منهم الترف الذي ألفوه جيلا مأخذه فينسون عهد البداوة والخشونة التي هي أصل دولتهم وعمرانهم وينسون المدافعة والتغلّب والمطالبة فيصبحون عالة على الدولة وتسقط العصبية الجامعة. فيحل الوهن بالدولة المستتبة لأن جيل الترف أعجز من أن يدافع عن سلطان الدولة وقوتها لاستئناسه الترف واللين والاستكانة فلم يعد مستعدا للتضحية وردّ المُطالب (العصبية الجامعة المطالبة) عن الاستيلاء فيصيب الدولة الهرم وتضمحل.[57] فيفقدون بذلك حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته فتفسد أخلاقهم وطباعهم، فينقلب التناصر إلى تنافر، والتعاضد إلى تخاذل. ويحل الصراع على السلطة فتنقسم الأسرة الحاكمة ينتهي بخسران الدولة لعدد من أقاليمها عندما يستبد ولاّة الأعمال بالدولة ويستقلون بولاياتهم ويكونون اماراتهم او دولهم المنسلخة عن الدولة العامّة (الأمّ) كما فعل بنو حمدان بالموصل والشام وبنو طولون بمصر. ولا يضطرّ صاحب الدولة المستجدّة الاحتكام الى شوكة عصبيته الاّ إذا جنحت الدولة الأم الى العنف أو القوّة لاستعادة الطاعة والخضوع. إذا فلضعف عصبية صاحب الدولة العامة (الأم) وهرمها، يتّخذ هذا التمرّد طابعا سلميا.

ولم يهمل **ابن خلدون** في فلسفته للتاريخ ونظريته حول دورة الحضارة، الفكرة الدينية أو المعطى الروحي[58]، حيث أنّه يستدعيها خاصة عند المجتمع البدوي الذي لا تكون عصبيته على قدر متانة وقوّة ما هي عليه عند البدو فتستعيض عن هذا النقص بالرابط الديني والروحي الذي يمتّن الروابط بينهم ورافعة أساسية لتكوّن العصبية الجامعة التي بها تحصل المطالبة والمدافعة. ولا تقتصر أهمية المعامل الروحي او الدعوة الدينية عند المجتمع أو العمران البدوي بل إنّه يعدّل ويقلّل من شدّة النعرات والتعصّب بين عصبيات البدو. ومردّ ذلك لديه " أنّهم لخلق التوحّش الذي فيهم أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمّة والمنافسة في الرياسة. فقلّ ما تجتمع أهواوهم. فاذا كان الدين بالنبوات أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهُل انقيادهم واجتماعهم وذلك بما يشملهم من الدين المُذهب للغلظة والأنفة الوازع عن التحاسد والتنافس. فاذا كان فيهم النبي أو الوليّ الذي يبعثهم على القيام بأمر الله تعالى ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق ويأخذهم بمحمودها ويؤلّف كلمتهم لإظهار الحق ضمّ اجتماعهم وحصل لهم التغلّب والملك "[59]. ثم إنّ الدولة العامّة لديه يكون أصلها دائما الدين إمّا من " نبوة أو دعوة حقّ"[60]. فالدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوّة أزيد على قوّة العصبية بما تفضي اليه من إضعاف التنافس والتحاسد في أهل العصبية والاستعاضة عنهما بالمدافعة والمطالبة إذا تمّ لهم الاستبصار في أمرهم وتوحّدت وجهتهم وتساو المطلوب لديهم فأودع فيهم قوّة أو فعالية وجعل لهم رسالة يتدافعون للذود عنها كما كان حال العرب في صدر الإسلام في الفتوحات[61]. وهو يقرّ بأنّ الفكرة الدينية التي يحتاجها المجتمع البدوي لرتق ثغرات عصبيته وخلق عصبية جامعة، لا تتمّ فعاليتها دون عصبية. فما بعث الله نبيا الاّ في منفعة قومه.[62]

تصعد فكرة الدورة الحضارية التي تتأسس عليها نظرية **بن نبي** للتغيير الاجتماعي وتفسير تاريخ المجتمعات، الى **فيكو** (1664م-1744م) الذي ينظر له كأوّل من وضع نظرية في فلسفة التاريخ في كتابه

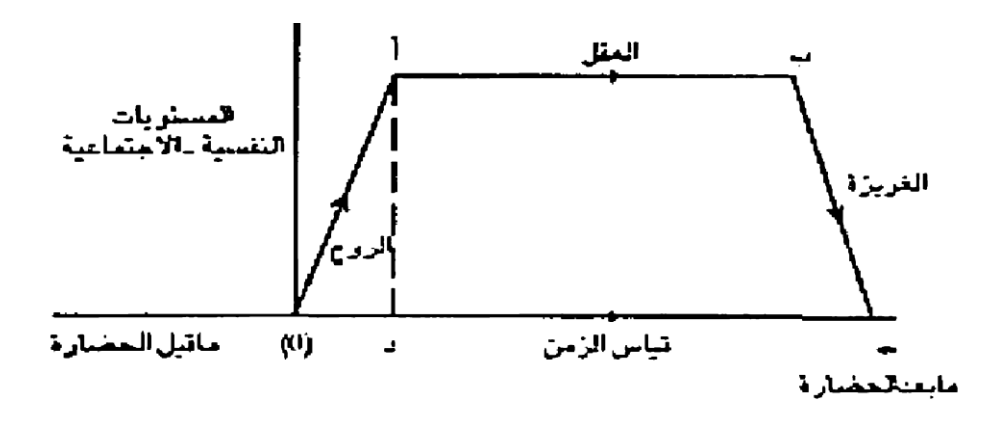
(العلم الجديد)، تخالف طروحات الفلسفات العقلية لنشأة والتطور التاريخي للمجتمعات وبخاصة المنهج التحليلي الرياضي عند ديكارت. فالإنسان " صانع تاريخه يمكن أن يعرفه كما أنّه لا يمكنه أن يعرفه إلاّ لأنّه صانعه "[63] أما الطبيعة فيعرفها العناية الإلهية وحدها. ويرى **فيكو** أنّ البشرية تمرّ في تطوّرها التاريخي بدورات تاريخية بشكل دائري، أي أنه يعيد نفسه ويتشابه في كل العصور والمجتمعات.بناء على التعاقب التالي: مرحلة عصر الآلهة (**الطور اللاهوتي**) [64]يعتقد خلالها الناس بقوّة انّ حياتهم ومعاشهم من تدبير الآلهة بما في ذلك الحكومات. ويسود فيها الخوف من المجهول ويتسلّط فيها رجال الدين والكهنة باسم الآلهة. وتسيطر الخرافة والأساطير على الفكر البشري. [65] ثم تليها مرحلة **الدور البطولي** تستبدل فيه القوة الميتافيزيقية المطلقة وغير القابلة ادراكها عقلا بسيطرة الشخصيات الاستثنائية أي انصاف الآلهة. فينتقل البشر من استعباد الآلهة (الغيب/المخيف) الى العبودية للبشر (الواقع المُتألّه). وتتمثل في الأسر الرومانية الأبوية الكبيرة. ثم يليها مرحلة التمدّن حيث تسود المساواة الطبيعية بين الناس وتسود القوانين التي يتساو فيها الجميع ثم تصاب الحضارة في المرحلة الأخيرة بالانتكاسة حيث يسود الفساد وتعمّ الفوضى وتأخذ الحضارة بالأفول والانهيار ثانية وتعود الى بربرية جديدة لا تلبث ان تنبثق عنها حضارة جديدة تعيش ذات الدورة التاريخية التي خلت. ويجعل فيكو لطل طور لغة مغايرة تتماهى وعصرها. فالطور اللاهوتي تسيطر فيه اللغة الهيروغليفية التي تتحوّل الى لغة شعرية للتعبير عن البطولات والشجاعة، أمّا مرحلة التمدّن الإنسانية اين يتحرّر الانسان من الغيب اللاهوتي والواقع المتألّه ليحيا انسانيته في تجلياتها التشريعية والاقتصادية والاجتماعية فتسود اللغة النثرية الشعبية.

فالحضارات، بهذا المعنى، تتقدّم من البربرية الى الأديان قبل أن تمرّ الى طور الاحتكام الى القوانين والخضوع الى سلطة، انتهاء الى بلوغ طور التمدّن أو المرحلة الإنسانية أين تنتظم حياته الاجتماعية وفق قوانين تمنحه كامل حقوقه وتساوي بين الأفراد. ثم أنّ كلّ الشعوب تحيا، حتما لديه، هذه الدورة التاريخية النمطية في نشأتها وتطوّرها وهرمها ومن ثمّ تدحرجها وسقوطها. وهو يردّ الحضارة لا الى مجرّد ردود أفعال على الضرورة المادية المتعاقبة بل بالأساس الى تفاعل هذه الظروف المادية الخارجية والاستجابات الغريزية للإنسان[66] غير أنّه يلحق كل ذلك الى العناية الالاهية التي دفعت، في المرحلة ما قبل القوانين، الانسان الأوّل المتوحش " نحو الانسانية وكوّنت الأمم بتحريك فكرة غامضة عند الناس فنسبوها بسبب جهلهم الى مخلوقات لم تكن لتمتلكها ولخوفهم من ذلك الاله الخيالي بدأوا بالتلاؤم مع نظام ما"[67]. ويُموقع الدين على رأس العناصر الأربعة الأساسية للعالم الاجتماعي وهي: الأديان، الزواج، الملاجئ السكنية وأوّل قانون زراعي.[68]

يختلف مالك بن نبي مع الطرح المادي الاقتصادي للتاريخ وكذا مع تشاؤمية **سبنجلر**[69] ومع فكرة التحدي والاستجابة لتوينبي وبعدها الجغرافي والبيئي، إلّا أّنه يلتقي مع كل من **توينبي** في أهمية العامل الروحي في تأسيس وميلاد الحضارات ومع **فيكو** وبالأخصّ **ابن خلدون** في الدورة التاريخية للحضارة والدول التي تمرّ بمراحل تكرّر ذاتها عند اكتمالها[70]. وهو يرى أنّ بين ميلاد الحضارة وأفولها يكون العنفوان أو ما يصطلح هو عليه بالأوج[71] أي الانتشار والتوسّع وبذلك تتشكّل دورة الحضارة التاريخية المتعاقبة أي التي

تعيد نفسها في ظلّ توافر شروطها. فالتجارب الأساسية في التاريخ" لن تبدأ حتى تخفق قبلها كل التجارب السابقة التي فقدت أسسها التاريخية. يجب أن ينتهي التاريخ في نقطة ما كي يتجدّد التاريخ من نقطة ما"[72]. لكن في سؤاله عن مصدر ميلاد الحضارة (أيّ حضارة) انتبه الى محورية الفكرة الدينية في كونها البذرة الأولى التي تهدي الانسان المتوحش لدى **فيكو** الى المدنية والتي تقوّي العصبية الغالبة أو تؤلّف بين العصبيات لتبعث عصبية أخرى جامعة لدى **ابن خلدون** أو التي تدفع الفرد/ الشخص الى التغيّر والارتقاء الى أهلية حمل وتحمّل رسالة الحضارة التي تنتجها الأديان في الشعوب لدى بن نبي.[73] فالفكرة الدينية (العامل الروحي) تضمن ميلاد الحضارة [74]التي هي " جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل عضو فيه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوره " [75]وصناعة رسالتها التي تمنحها الفعالية اللازمة المتأتية من المعادلة التركيبية بين ثالوث الانسان والتراب والزمن لتركّب منه كتلة تسمّى في التاريخ "حضارة"[76]. ولا تنتج القيم النفسية التاريخية إلاّ عن علاقة عضوية بين الفكرة الدينية (الإسلام، المسيحية) والفرد الذي يشكّل السند العيني لها (الانسان المسلم / الانسان المسيحي) [77]والذي تودع فيه الفكرة الدينية النشاط والحيوية وتخضع فطرته الغريزية الى ضوابط روحية تخلّصه نسبيا ووقتيا من سطوتها على فعله. فالفكرة الدينية تخلق الشبكة الروحية التي توصل " نفس المجتمع بالإيمان بالله. وهو يخلق ...شبكة العلاقات الاجتماعية التي تتيح لهذا المجتمع ان يضطلع بمهمته الأرضية وأن يؤدي نشاطه المشترك: وهو بذلك يربط أهداف السماء بضرورات الأرض"[78]. يستهلّ هذا التغيير النفسي حياة المجتمع وينتصب شرطا نفسيا لكل تغيير اجتماعي. إلاّ أنّه وجب التنبّه الى أنّ إقرار بن نبي بأهمية الفكرة الدينية والبعد الروحي لا يلغي محورية الانسان لديه في استنهاض وضعيته وبناء حضارته. فالتاريخ لديه من صنع الانسان، فلا هو صناعة " قدر محتوم " ولا هو محصلة " قدر أعمي" تخطّه الحتمية التاريخية.[79]فالأسباب التاريخية " كلّها تصدر عن سلوكنا وتنبع من أنفسنا، من مواقفنا حيال الأشياء أي من إرادتنا في تغيير الأشياء تغييرا يحدّد بالضبط وظيفتنا الاجتماعية.[80]

ويرى ابن نبي أنّ دورة حضارة تمتدّ على ثلاث مراحل تتخذ في فلسفته الارتسام التالي:



- **المرحلة الأولى – طور النهوض: الروح l'étape spirituelle**

إنّ الفكرة الدينية لا تتجسّد بمفردها أي بمعزل عن الانسان الذي هو سندها الملموس والذي تمنحه المضمون الروحي للقدرة على التركيب بين عالم الأفكار وعالم الأشياء. فكلّ " حقيقة لا تؤثّر على الثالوث الاجتماعي: الأشخاص والأفكار والأشياء، هي حقيقة ميّتة "[81]. فالإنسان إمّا أن يكون داخل الحضارة بقدرته على التركيب بين التراب والوقت وعالم الأشياء وعالم الأفكار(النهضة) وإمّا أن يجد نفسه خارج الحضارة إذا انعدمت لديه هذه القدرة(الانحطاط). فالحضارة " ما هي إلاّ نتاج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع، في مرحلة ما قبل التحضّر، الدفعة التي تدفع به الى التاريخ "[82]. هذه الفكرة الجوهرية ما هي الا العقيدة الدينية[83] التي تستحيل لديه بذرة ميلاد الحضارة لكونها تخلق رسالة حضارة وتروّض الفرد الشخص أو الانسان للانخراط في الفكرة. فالوسيلة إلى الحضارة " متوفرة ما دامت هنالك فكرة دينية تؤلّف بين العوامل الثلاثة :الإنسان، والتراب، والوقت لتركب منها كتلة تُسمَّى في التاريخ حضارة[84].وتكوّن الفكرة الدينية العنصر الثابت الذي تحدّث عنه مالك بن نبي في مؤلّفه " ميلاد مجتمع " الذي يتجسّد " في نهاية الأمر في شبكة العلاقات الاجتماعية التي تربط أفراد المجتمع بينهم وتوجّه ألوان نشاطهم المختلفة في اتّجاه وظيفة عامّة، هي رسالة المجتمع الخاصة به. فتكوّن هذه الشبكة، ولو في مرحلة ابتدائية، هو الذي يعبّر عن حدث " ميلاد مجتمع" في التاريخ"[85]. ومن هنا كانت ولا تزال في ظنّه شبكة العلاقات الاجتماعية (العالم الرابع) " هي العمل التاريخي الأوّل الذي يقوم به المجتمع ساعة ميلاده. ومن أجل ذلك كان أوّل عمل قام به المجتمع الإسلامي هو الميثاق الذي يربط بين الأنصار والمهاجرين. وكانت الهجرة نقطة البداية في التاريخ الإسلامي، لا لأنّها تتفق مع عمل شخصي قام به النبي حل الله عليه وسلّم، ولكن لأنّها تتّفق مع أوّل عمل قام به المجتمع الإسلامي، أي مع تكوين شبكة علاقاته الاجتماعية، حتى قبل أن تتكوّن تكوّنا واضحا عوالمه الاجتماعية الثلاث."[86]

وينتج عن هذه الوظيفة التاريخية للمجتمعات تغيّر في الخصائص التشكيلية أو التوجيه الثقافي لجماعة إنسانية معينة. فكلّ جماعة " لا تتطوّر ولا يعتريها تغيير في حدود الزمن، تخرج بذلك من التحديد الجدلي لكلمة مجتمع"[87]. وعليه فإن الحركة هي شرط اكتساب الجماعة الانسانية لصفة المجتمع أي لحظة انطلاقها " [88]في تغيير نفسها من اجل الوصول الى غايتها " وهو ما يتوافق من الوجهة التاريخية مع لحظة ميلاد حضارة ما. وكل مجتمع انساني مندمج في حركته ومنتج للعوامل المسببة لهذه الحركة ومستبطن لعامل أساسي يبدّل عناصر الخمود الفطري الى قيم حركية أي منتجة للتغيير والنهضة. يوصل بن نبي هذا العامل بالفكرة أو العقيدة الدينية التي تحفّز القوّة الروحية في المجتمع وتوكل اليه رسالة هي بذرة انطلاق(فترة النبوة والخلافة الراشدة، أي من البعثة إلى واقعة صفين) أو استرداد(المجامع الإسلامي ما بعد الموحدين) دورته التاريخية وبالتالي نهضته .ويميّز مالك بن نبي بين الأفكار الميّتة التي هي سليلة الموروث التاريخي لما بعد الموحدين والتي وجب اخضاعها للنقد لعدم استجابتها للراهن المجتمعي والأفكار القاتلة [89]المستوردة من خارج السياق المجتمعي التاريخي لمجتمع الدراسة وبين الأفكار الحيّة التي هي نتاج التعاطي النقدي مع الذات ومع الموروث والرأسمال الاجتماعي من أجل الوعي بالأسباب الحقيقية لتخلّف

وانحطاط الحضارة وخروجها من الدورة التاريخي. [90] وتكمن فعالية الفكرة الحيّة التي هي الدينية في قدرتها على استثمار الإمكانات والطاقة الحيوية (الفكرة القرآنية هي التي طوّعت الطاقة الحيوية للمجتمع الجاهلي وتحوّله من المجتمع البدوي الى المجتمع الحضري) في عملية البناء الحضاري او عملية استرداد الدورة الحضارية والنهوض والاقلاع بغاية تغيير الإنسان، فتجعل من كل القيم الدينية قيماً أخلاقية عملية تحكم المجتمع، وتحدّد طبيعة علاقاته ببعض. لذا يعتقد بن نبي أنّ عملية التحوّل في مجتمع " على عتبة حضارة ما، ليس هو عالم الأشياء الذي يتبدّل، بل بصورة أساسية عالم الأشخاص على أساس ميثاق جديد منزل كالقرآن الكريم"[91]. وتتغاير فعالية وقدرة الطاقة الحيوية على التكامل والانسجام من دورة حضارية الى أخرى وخلال مراحل الدورة الواحدة ولا تتشابه في جميع الحضارات. ومردّ ذلك اختلاف "الفكرة الدافعة التي تقف وراءه ومقدار قوتها في تلك اللحظة "[92]. ويأخذ مالك بن نبي مثالا على ذلك تحريم الخمر بين مجتمعين: المجتمع الإسلامي والمجتمع الأمريكي. فلم يثر تحريم الخمر في المجتمع الإسلامي الناشئ منذ خمسة عشر قرنا أي صدمة على خلاف ما أفرزه في المجتمع الأمريكي المحتكم على ترسانة رهيبة من وسائل الدعاية وصناعة الراي العام وتوجيه الأفكار، من موجة عنف وردود فعل مرضية أدّت لا الى الغاء قانون التحريم (إجراء فولستد 1919م) فحسب بل الى استئصال فكرة التحريم نهائيا " من عالم الثقافة الأمريكي لأنّه لم يكن لها جذور في العالم "[93]. الاّ أن القيم الروحية للفكرة القرآنية التي أمّنت هضم وتقبّل المجتمع الاسلامي الأوّل تحريم الخمر لم تستطع طرد فكرة التحريم من عالمه الثقافي. ففي المجتمع الأمريكي "المتمحور حول القيم التقنية، أي الموجّه نحو عالم الأشياء، تكون قدرة التكيّف أضعف منها في المجتمع الإسلامي المتمحور حول القيم الأخلاقية " [94]التي مصدرها الفكرة الدينية التي بانبثاقها وميلاد المجتمع الإسلامي تبلغ القدرة على التكيّف في مرحلته الأولى (الروح) ذروتها لتتناقص وتتضاءل " بمقدار ما تخلي هذه الأفكار الأخيرة مكانها للأشياء "[95] في مرحلته الثانية (العقل) التي تنطلق مع عهد ما بعد الموحدين. فالفكرة الدينية تؤثّر في الفرد والمجتمع وتخلق في الفرد الشروط النفسية للاستجابة للتغيير.[96] فالطاقة الحيوية إذا قد ينقلب مفعولها سلبا إذا لم تمن موصولة بفكرة " عليا تعيد تنظيم هذه الطاقة وتعيد توجيهها فتحوّلها من طاقة ذات وظائف بيولوجية خالصة في المقام لأوّل-حيث تشترك في حفظ النوع-الى طاقة ذات وظائف اجتماعية يؤدّيها الانسان، حين يسهم في النشاط المشترك لمجتمع ما"[97]. تلك الفكرة الدينية الروحية التي توصل الفردي بالاجتماعي والتي نجحت في اخضاع الطاقة الحيوية للمجتمع الجاهلي ما قبل غار حراء لنظامها " الدقيق. فجعلت منه انسانا متحضّرا ومحضّرا "[98]. من ذلك نجاح الفكرة القرآنية في خلق وتوجيه طاقة حيوية مقترنة ومحكومة بالغريزة الى طاقة منظّمة ومنخرطة في وظيفة اجتماعية وتاريخية. ويذكر بن نبي مثالا عن ذلك تخلي صحابة الرسول صلّ الله عليه وسلّم عن أموالهم عن طيب خاطر وبكثير من الحبّ عن بعض من أموالهم وحتى مجملها لفائدة الاعداد للحرب التي انطلقت بمعركة بدر في سياق ميلاد الدولة الإسلامية الفتيّة.

- **المرحلة الثانية– مرحلة الانعطاف: العقل**

تضعف القدرة الروحية للفكرة الدينية على الحفاظ على متانة شبكة العلاقات الاجتماعية الموسومة في المجتمع الوليد ضمن مرحلة التأسيس بالمتانة واللحمة ووحدة الغايات المنصهرة في الرسالة الحضارية. وتضعف سطوة الروح على الغرائز مع انعطاف المجتمع وأخذه بمبدأ العقل واحتكامه اليه[99]. وهي مرحلة الاستقرار والتوقف عن الاستزادة من المادة الخام والاحتكام الى العقل الأقل سيطرة على الغرائز بل والمحرّر لها ممّا يترتّب عنه تغيّر قيم التعايش وتضعف مع مرض شبكة العلاقات الاجتماعية قدرة المجتمع على النشاط المشترك ليحلّ محلّه تضخّم الأنا وتحلّل الجسم الاجتماعي لصالح الفردية، عندها يختفي الشخص ويسترد الفرد استقلاليته ضمن هذا الجسم الاجتماعي[100]. تتراجع في هذا الطور الأفكار الأولى المعتمدة على المصدر المقدّس (مثل القرآن الكريم) أو الزمني (مثل الدستور الفرنسي) للعالم الثقافي في المرحلة الأولى لتحلّ محلّها الأفكار الثانية التي تطوّع، بفعل احتكامها للعقل، المادّة لحاجات الحضارة في المرحلة الثانية (العقل أو التوسّع) من دورتها الحضارية أو التاريخية. وتنزع المجتمعات المأسّسة على فكرة دينية (الإطار الأخلاقي) الى تخليص أو تنقية مبادئها من القداسة في مرحلتها الثانية (الإطار المادي). ويعادل هذا المنعطف في الحضارة الإسلامية المرحلة الأموية والعباسية التي حلّت معها " العصبية محلّ الحكومة الديمقراطية الخليفية (نسبة للخلافة)، فخلق بذلك هوّة بين الدولة وبين الضمير الشعبي وكان ذلك الانفصال يحتوي في داخله جميع أنواع التمزّق والمناقضات السياسية المقبلة في قلب العالم الإسلامي "[101]. وقد حوّلت واقعة صفيّن " مجرى التاريخ الإسلامي إذ أخرجت الحضارة الإسلامية إلى طور القيصرية الذي يسوده العقل وتزينه الأبهة والعظمة في الوقت الذي بدأت تظهر فيه بوادر الفتور الدالة على أفول الروح[102]. وقد مثّلت هذه الوضعية نقطة الانكسار في حركة التطور التاريخي للمجتمع الإسلامي وانقلاب القيم داخل الحضارة الإسلامية. وتفشل في هذه المجتمعات أي مصادر جديدة او تكديس الأشياء عن تعويض القدرة على استنهاض الطاقة الحيوية أو المحافظة عليها، حيث يقول: " وما كان لأيّ معوّض زمني أن يقوم خلال التاريخ مقام المنبع الوحيد للطاقة الإنسانية، ألا وهو الايمان، ولذا لم تستطيع النهضة التيمورية التي ازدهرت في القرن الرابع عشر الميلادي حول مغاني سمرقند، أو الإمبراطورية العثمانية، أن تمنح العالم الإسلامي حركة لم يعد هو في ذاته مصدرها "[103].

ينقطع، مع تعطّل إشعاع القوّة الروحيّة للوحي بانقطاعه وتمام رسالته، أي انقضاء مرحلة التأسيس واكتمالها، والانتقال إلى استثمار المخزون المادي والمعنوي أي الجهد البشري، قهر الروح للغرائز بقدر ضمور وتراجع سطوة الروح على الفرد والمجتمع واستفحال تضخّم الذات الذي يصيب شبكة العلاقات الاجتماعية والبناء الاجتماعي باللا فعالية ممّا يدخل المجتمع في مرحلة مرضية يطلق عليها مالك بن بني مع **مورينو**" الدراما الاجتماعية"[104]. وهو يعتبر أن المجتمع " لا يقوى على البقاء بمقومات الفن والعلم والعقل فحسب، لأنّ الرّوح والرّوح وحده هو الذي يتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدّم، فحيثما فقد الرّوح سقطت الحضارة وانحطت، لأنّ من يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلاّ أن يهوي بتأثير جاذبية الأرض"[105]. ومن هنا نستحضر قول مالك بن نبي " أن المدنيات الإنسانية حلقات متّصلة تتشابه أطوارها مع أطوار المدينة

الإسلامية والمسيحية إذ تبدأ الحلقة الأولى بظهور فكرة دينية، ثم تبدأ أفولها بتغلّب جاذبية الأرض عليها بعد أن تحطّم منها الروح ثم العقل. ذلك هو منحنى السقوط، الذي تخلقه عوامل نفسية أحط من مستوى الروح والعقل وطالما أنّ الإنسان في حالة يتقبل فيها توجيهات الروح والعقل المؤدية إلى الحضارة ونموها ف إن هذه العوامل النفسية تختزن بطريقة فيما وراء الشعور وفي الحالة التي تتكمش فيها تأثيرات الروح والعقل تنطلق الغرائز الدنيا من عقالها لكي تعود بالإنسان إلى مستوى الحياة البدائية[106].

تتجسّد بداية الانحدار (المرض الاجتماعي) في الاستعاضة عن الاندفاع والطاقة الحيوية الميزة الغالبة على مرحلة الروح (الشباب) بمنطق العقل الذي يمثّل الرقابة على الفعل دون أن تكون له قوّة ضبط الروح، فتميل الغرائز الى التحرّر حتّى تكون لها الغلبة على العقل وتحلّ محلّه، فيسود " التشاؤم والاستخذاء وانقطاع الآمال"[107]والحسابات الشخصية والأنانية والمصلحة، وتمزّق الشبكة الاجتماعية بفعل اتساع الفجوات الاجتماعية وتعاظم الفراغ الاجتماعي. ويبدأ التوازن في التركيبة بين عالم الأفكار وعالم الأشياء وعالم الأشخاص يختلّ بحكم جنوح الحضارة في هذا الطور الى تكديس الأشياء وتضخّم سطوة الغريزة تبعا لضمور الروح. إذ بقدر " ما تراكمت الأشياء وبقدر ما تراكمت الإمكانيات الحضارية اضمحلت القاعدة الأخلاقية الروحية المعنوية التي تتحمّل في كل مجتمع عبء الأثقال الاجتماعية والأثقال المادية، إذ لا بدّ من قاعدة روحية متينة حتّى تتحمّل هذه الأعباء. [108]

- **المرحلة الثالثة :طور الانحطاط والانحلال: الغريزة l'étape instinctive**

تحلّ هذه المرحلة حينما يبلغ تحرّر الغرائز التدريجي[109] الموازي لتدحرج وضمور فعالية الفكرة الروحية، المستوى الكافي للتغلّب والسيطرة على العقل وكبح سلطة رقابته على الفعل، حيث لا يعود للفكرة الدينية في هذا الطور من وظيفة اجتماعية، وتعود الأشياء كما كانت في مجتمع منحلّ، وتتفكك شبكة العلاقات الاجتماعية نهائيا بانحلال المجتمع إلى ذرات لا روابط بينها وتنته بهذا دورة الحضارة.وهو " ما يطلق عليه في التاريخ عصر الانحطاط ، كذلك العصر ، الذي هيّأ في المجتمع الإسلامي ظروف القابلية للاستعمار" ولذلك ينكشف تاريخ المجتمع ، في فكره، " تاريخ شبكة العلاقات ونظام الأفعال المنعكسة لدى نموذجه ، وهو الفرد المكيّف"[110] .

يُشبه هذا الطور مرحلة الشيخوخة، حيث لا يصبح للعقل سلطانا كاملا على الحركة والفعل، فتفقد الحضارة والمجتمع والفرد مستوى الفاعلية بحكم تلاشي عالم الأشخاص تبعا لتفكّك شبكة العلاقات الاجتماعية فتضمر وتغيب العلاقة الرابطة بين هذين العالمين فيما بينهما وعلاقة كل منهما بعالم الأشياء. وما تتميز به مرحلة الغريزة، هو توقف الروح عن توجيه الفرد والمجتمع نحو غاية أي رسالة، واختفاء القيم الثقافية التي خلقت أوج الحضارة وميلادها وحافظت على استمراريتها زمن فيمسي انسان ما بعد الحضارة غير قابل للاستجابة للتغيير الا إذا ما تغيّر هو ذاته في قيمه وأفكاره ليستعيد الطاقة الحيوية للانخراط مجدّدا في دورة الحضارة. [111]

إنّ قانون دورة الحضارة وحتمية مرورها بمراحل الكائن الحي من ميلاد وشباب وكهولة حتى موتها وافولها هو ذاته القانون الذي يضمن استمرارية التاريخ البشري لديه. فانتهاء دورة حضارية في مكان وزمن

يقترن بميلاد دورة جديدة في مكان وزمن آخر وميلاد حضارة تملك من الطاقة الحيوية ما يؤهّلها الى لعب دورها التاريخي في حلقات تبادل دوري ومتسلسل للحضارات. ويحيلنا هذا القانون الى عدم اقصاء عنصري لأي أمة او شعب من ان يقود دورة حضارية تاريخيا شرط أن تتوفّر له شروط ميلاد حضارة. فكل الشعوب معنية (خارج المركزية الأوروبية) بأن تلعب دورا وان تكوّن كل واحد منها دورتها الحضارية. وقد شبّه بن نبي ذلك بحركة الشمس " فكأنّها تدور حول الأرض مشرقة في افق هذا الشعب ثمّ متحوّلة الى أفق شعب آخر "[112].

3. القابلية للاستعمار والخروج من دورة الحضارة.la colonisabilité

القابلية للاستعمار هو مصطلح أو مفهوم طرحه مالك بن نبي في 1948 م في كتاب شروط النهضة، وهو أكثر المفاهيم شيوعا واثارة للجدل اعتبارا لتعارضه مع أكثر الطروحات قبولا في علم اجتماع التنمية وبخاصة نظرية التبعية (أطروحة سمير أمين) التي ترجع تخلف واستعمار بلدان العالم الثالث (الأطراف أو التخوم) الى تبعيتها القسرية الى العالم الرأسمالي الغربي . وأنّ التخلّف يعمّق تبعيتها للمراكز الرأسمالية المتفوّقة والمهيمنة. والفكرة المحورية لنظرية التبعية أن" الاقتصاد المتخلّف "لا يمكن اعتباره حقيقة قائمة بذاتها وإنما جزء لا يتجزأ من الاقتصاد الرأسمالي العالمي وأن مجتمعات التخوم تخضع باستمرار لتكييف أبنيتها لمقتضى التماهي مع مراكز الرأسمالية العالمية أي حواضر الرأسمالية الكبرى. فالتأثير الاستعماري في البنيات الاقتصادية والاجتماعية الما قبل الكولونيالية لم يكن نتيجة صدفة تاريخية، بل أنه مقترن بطبيعة تطور النمط الرأسمالي للإنتاج وقوانينه المحركة في مرحلته الامبريالية التي تقف خلف تحويل مسار تطور هذه البنيات نحو إدماجها في النظام الرأسمالي العالمي (المتربول/التوابع) بتدمير التشكيلات الغير رأسمالية للمجتمعات المستعمرة وتشويهها وجعلها خاضعة لوظيفته .فرغم أنّ دينامية التطور في هذه الحواضر احتكم الى معقولية التراكم الداخلي التي هي محصلة الثورة الزراعية الأوروبية فإنّ تطورها الصناعي لم يتم بمعزل عن تخوم النظام الرأسمالي العالمي (المستعمرات)[113].

يحمل مفهوم القابلية للاستعمار تأويلين أو اتجاهي تفسير: قبلي وبعدي بالنظر الى العامل الخارجي أي "معامل الاستعمار". فثمّة أفهام تعتقد بقوّة في أنّ القابلية للاستعمار la colonisabilité هي محصلة الاستعمار ذاته وليست سببا ممهّدا أو عاملا مساعدا لقابلية المجتمعات المُستعمرة التي أدخلت قسرا أو عمّق الاستعمار ذاته مقوّمات تخلّفه وبالتالي تضخّم قابليته للاستعمار. فالمعنى الشائع أن القابلية للاستعمار هي نتيجة الواقعة الاستعمارية حينما تنجح في اقناع المجتمع المُستعمر (بفتح الميم الثانية) le colonisé بالفكرة الدونية عنه وجرّه عبر المستشرقين الى استبطان هذه الفكرة وتذويت القابلية للاستعمار أي اعتبار أنّ أسباب تخلّفه انحطاطه تعود بالأساس الى عوامل نفسية ذاتية تخص خصائصه الحضارية وقيمه الثقافية التي تحيل الى تأصيل التخلّف وتبرئة العامل الخارجي المتمثّل في "المعامل الاستعماري" coefficient colonial. وفي هذا السياق يقول بن نبي " أنّ مناورات الاستعمار للانتقاص من أفكارنا، أعني افتقادها فعاليتها في البناء الاجتماعي في الأكثر خداعا "[114]. فالمعمّر وخاصة إذا كان واعيا بأنّه أقلّ من المستعمر le colonisé (بفتح الميم الثانية) حضاريا، الى الإيحاء للشعب الذي استعمره بأنّه ما كان له

أن يستعمر لو لا أن كان ضعيفا بطبعه وبالتالي طرح الواقعة الاستعمارية كتحصيل معقول لتباين مستويات التحضّر وكضرورة أحيانا للرقي بهذه المجتمعات المتخلّفة وتلقينها القيم الأوروبية المتخضّرة التي تفسّر تقدّمه وتفوقه الحضاري لدى بعض دعاة تفسير وتبرير الاستعمار كتجسّد طبيعي وحتمي لتحضّر الغرب وعجز المجتمعات الإسلامية بخاصة عن البقاء ضمن دورة الحضارة. وقد بادرت القوة الاستعمارية في كلّ المجتمعات المستعمرة الى انتهاج سياسة تقويضية للطاقة الإيجابية للفرد. فهي " تسلبه كل وسيلة لإقامة حياته، وتنشر من حوله الأفكار المحطمة لقيمته والمعرقلة لمصالحه .فتحيطه بشبكة محكمة" [115]غايتها الانتقاص من قيمته في نظره وتحطيم قواه الكامنة بتهميشها أي ما يسميه بن نبي بالهزيمة النفسية la défaite psychologique التي تكبّل الفرد المستعمر وتجعله قابلا لأن يستعمر. فالمعامل الاستعماري في الواقع" يخدع الضعفاء ويخلق في نفوسهم رهبة ووهماً ويشلهم عن مواجهته بكلّ قوّة، وإنّ هذا الوهم ليتعدى أثره إلى المستعمرين أنفسهم فيغريهم بالشعوب الضعيفة، ويزين لهم احتلالهم إذ يحاولون إطفاء نور النهار على الشعوب المتيقظة، ويدقون ساعات الليل عند غرة الفجر، وفي منتصف النهار، لترجع إلى العبودية والنوم."[116]فأوروبا اكتشفت الفكر الاسلامي في القرون الوسطى وترجمت آثاره بغاية اثراء " ثقافتها بالطريقة التي أتاحت لها فعلا تلك الخطوات الموفقة التي هدتها الى حركة النهضة منذ أواخر القرن الخامس عشر."[117] أمّا في المرحلة الاستعمارية فإنّها جيّشت ترسانة فكرية من المستشرقين من اجل ما يسميه بن نبي بالتعديل السياسي لوضع سياسات " مطابقة لما تقتضيه الأوضاع في البلاد الإسلامية من ناحية ولتسيير هذه الأوضاع طبق ما تقتضيه هذه السياسات في البلاد الإسلامية لتسيطر على الشعوب الخاضعة لسلطانها.[118]فتمنعها أيضا من أن تستنهض قواها المناهضة لها وان تنتظم في اتجاه مقاومة الاستعمار وانهاء حالة التبعية والخضوع[119]. ولقد وجدت هذه السياسات في العالم العربي الإسلامي موطئ قدم مروّج ومشرعن لها فكريا عبر التيّار الفكري المتحمّس لطروحات المستشرقين التي تخفي خلف المنهج العلمي هوى سياسي وديني غايته " هدم الأصول والثوابت التي بنيت عليها الثقافة الإسلامية والشكّ في المصادر الأساسية لهذه الثقافة " [120].وتبعا لذلك نجد أن هذا التيّار يميل الى تقليد النموذج الغربي والتلوّن بثقافته المتفوقة والتسليم بتفوّقها وقبول الانضياع لقيمها ومظاهرها وأذواقها وذلك هو نهج التقليد الموسوم عند بن نبي بالشيئية أو تكديس الحضارة الذي لا يفضي الى البناء وتملّك شروط النهضة واسترداد الدورة الحضارية. وقد كان لهذا التوجه أثر سلبي على تمثل المسلم لذاته ودعم المشروع الاستعماري لترسيخ دونية الشخصية الإسلامية وإقناع المسلم لا فحسب بأنّ تخلفه هو ما يبرّر استعماره[121] بل تقديم الاستعمار على أنّه عصرنة وتحديث للعالم الإسلامي المتخلّف بطبيعته. لكن التيّار الذي انتهج أدب الفخر والتمجيد والمنافحة وتذكير المسلم الرازح أصلا تحت الاحتلال والفاقد لمقومات النهضة في راهنه، بأمجاد أجداده، بحثا عن " حقنة اعتزاز للتغلّب على المهانة التي أصابته من الثقافة الغربية المنتصرة "[122] لم يقم في الواقع، سوى بتخدير المسلم والهائه عن البحث عن العنوان الحقيقي لاستنهاض طاقته الحيوية وميلاد دورة حضارية جديدة حينما يهتدي الى تركيبة جديدة لثالوث الزمن والتراب والانسان أو إحياء الفكرة التي تنجح في التوليف بين العوالم الثلاثة: عالم الأشخاص، عالم الانسان وعالم الأشياء. ويلتقي الاتجاهين (الإصلاحي والتحديثي)، في موقف بن نبي، في عدم صعود طروحاتهما الى أصول الفكر الإسلامي وكذا

أصول الفكر الغربي مما أضعف مقاربتهم العميقة للنهضة وشروطها التي تختلف من الحضارة الإسلامية الى الحضارة الغربية[123]. من هنا مثّلت مقولة القابلية للاستعمار ردّ واطروحة مالك بن نبي في خضم الجدل الذي ساد الفكر الإسلامي الحديث منذ قرنين، لا تبحث عن التموقع بالنظر الى احدى الشقين الآنفين بقدر ما تقدّم فهما أعمق لمسألة التخلّف والتنمية لا يقصي أو يستنقص من عاملية البعد الخارجي المتجلّي في " المعامل الاستعماري " كما أسلفنا بل يقرّ بتأثيريته ولكنّها غير الحاسمة أو النهائية. فالعامل الداخلي المتمثّل في فقدان المجتمع الإسلامي لطاقته الحيوية التي أمّنت ميلاد حضارته ودورته التاريخية يحظى بأهمية قصوى في مقاربة بن نبي لتخلّف وسقوط العالم العربي والاسلامي ما بعد الحضارة في حضيرة الاستعمار[124]. فالمجتمعات ما بعد الحضارة ما كان لها ان ترزح تحت الاستعمار إلاّ لأنّها مؤهّلة لذلك، بمعنى أنّها كمجتمعات مريضة فاقدة للطاقة الحيوية المؤمّنة لرتق الفراغات الاجتماعية وتمزّق شبكة العلاقات الاجتماعية بعامل التفكك بين العوالم الثلاث (الانسان، الأشياء، الأفكار) تصبح مؤهّلة للاستعمار أي استقبال الواقعة الاستعمارية. فهذه العوالم " لا تعمل متفرّقة، بل تتوافق في عمل مشترك، تأتي صورته طبقا لنماذج أيديولوجية من–عالم الأفكار–يتمّ تنفيذها بوسائل من –عالم الأشياء–من أجل غاية يحدّدها –عالم الأشخاص–"[125]. وتقترن فاعليتها باهتدائها الى العامل الذي يؤثّر في التوليف بين العوالم الثلاث في "مركّب الحضارة "، الى وهو "الفكرة الدينية التي رافقت دائماً تركيب الحضارة خلال التاريخ"[126].

يورّث مجتمع ما بعد الحضارة أو الفاقد لدورته الحضارية ، في هذه الحقبة من تاريخه(الطور الغريزي)، أفكارا مميتة هي محصلة مرضه الاجتماعي وانحطاطه الحضاري والثقافي بالأساس، عند مالك بن نبي، تبثّ قيم جماعية تكبح المبادرة وإرادة واستعداد الفرد وقدرته على الاستجابة للتغيير وتحيل على السلبية والاستكانة والجمود [127]أو بتعبير مختزل تلاشي القدرة على النشاط المشترك (المدافعة والمناصرة والمطالبة بعبارة ابن خلدون) .وتخلق هذه النفسية الاجتماعية للمجتمعات ما بعد الحضارة ، لديه، قابلية عميقة للخضوع للاستعمار وترسّخها في وعيه وسلوكه ومواقفه من ذاته ومن الآخر[128] . فالاستعمار لدى مالك بن نبي نتحدّث عنه حينما يكون المسلم مجرّدا من وسائل تنمية شخصيته " أمّا ألاّ يفكّر المسلم في استخدام ما يحتاجه من وسائل استخداما مؤثّرا وفي بذل أقصى الجهد ليرفع من مستوى حياته، حتى بالوسائل العارضة، وأمّا ألاّ يستخدم وقته في هذه السبيل، فيستسلم–على العكس–لحظة إفقاره وتحويله كمّا مهملا، يكفل نجاح الفنية الاستعمارية: فتلك هي القابلية للاستعمار"[129]. فوضع المسلم ضمن المجتمع الإسلامي ما بعد الموحدين " هو وضع الفرد باعتباره مستعمرا " بذاته باعتباره قابلا للاستعمار، وليست علاقة بين مستعمر colonisateur ومستعمر colonisé"[130]. لذلك اعتبر مالك بن نبي أنّ استراتيجية فكّ الاستعمار توجّهت خطأ الى مقاومة المستعمر دون التنبّه الى اعداد الفرد المقاوم للمستعمر ليتخلّص أوّلا من قابليته للاستعمار المتمظهرة في فقدان طاقته الحيوية ورسالته التي هي أصل ميلاد حضارته من جهة واستبطانه لنظرة دونية لشخصيته أذكتها وضخّمتها الاستراتيجية السياسية والثقافية للمستعمر. ويعتبر بن نبي أنّه من غير المقبول أن يبحث المستعمر القابل للاستعمار عن وسائل خلاصه لدى مستعمره. فنهضة المجتمع الإسلامي أو مجتمع ما بعد الحضارة لا يكون بتكديس الحضارة بل ببنائها. وبناء الحضارة يقتضي بالضرورة مرحلة إعادة بناء الانسان المسلم ما بعد الحضارة أو مسلك المجتمع الإسلامي ما بعد الموحدين

عبر اصلاح عقله من خلال بعث او احياء مشروع ثقافي كامل[131]. فمشكلة الحضارة الإسلامية عنده دائما هي مشكلة أفكار بالأساس (كما أسلفنا تبيانه في فقرة دورة الحضارة أعلاه). فلم تعد، في راهنه المشكل، عوالم الانسان والأشخاص والأشياء عوامل حضارة كما كان الحال في ميلاد الحضارة الإسلامية (من وحي حراء الى واقعة صفين 38هـ)[132] بل عناصر خامدة لا ترقى الى مستوى الفاعلية القادرة على تحريك فعله المشترك وتمتين شبكة علاقاته الاجتماعية. ومن أجل ذلك يشترط حلّ مشكلة الحضارة أن ينجح المجتمع في إيجاد حلول لمشكلات ثلاث وهي: مشكلة الانسان ومشكلة التراب ومشكلة الوقت. فنظرية بن نبي للقابلية للاستعمار تقترن ببراديغم الحتمية التاريخية. فالتاريخ ليس هو نتاج الصدفة ولا الحضائر الاستعمارية بل هو محصلة الشعوب ذاتها ضمن مجتمعاتها. بمعنى أنّ الانسان يظل بإستمرار هو المسؤول عن تاريخه من خلال تواصله وتفاعله مع عالم الأفكار. فإنسان المجتمع الإسلامي مدعوّ الى تغيير ذاته قبل أن يرقى الى أهلية تملّك فعله التاريخي أي تغيير واقعه وراهنه المتخلّف في طريق استرداد قيادته الحضارية على اعتبار أنّ رسالة الانسان المسلم أن يكون متحضّرا ومحضّرا. ويشترط وفاء المسلم برسالته " الاقتناع أوّلا لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه، فلا يمكن للمسلم إن لم يقتنع بأنّ له رسالة أن يبلّغ الآخرين هذه الرسالة أو فحوى هذه الرسالة أو مفعول هذه الرسالة"[133]. وثانيا أن يتخلّص من أمراضه التي تشكّل مركّب القابلية للاستعمار والتي هي: التعالي والتسامي كرد فعل على عقدة الدونية التي عمّقها ونجح في ذلك الاستعمار، الاستسهال الذي يفضي الى الفعل الأعمى والمستحيل الذي يعيق الفعل[134]، والمراكمة (التشيئية) بدل الإنتاج (البناء).

خاتمة:

وصفوة القول، إذا، أن ما يصنع تميّز مالك بن نبي ويجعله استثناء في مجاله هو أنّه نجح في تقديم نظرية تحليلية ونقدية لتاريخ وراهن مجتمعه العربي الإسلامي. تتّجه في الآن ذاته الى دراسة تاريخ ميلاد وتطوّر وانتكاسة المجتمع الإسلامي في استحضار ومقارنة مع المجتمع الأوروبي والحضارات التاريخية لينتهي الى قانونه التاريخي المفسّر لمراحل تطوّر المجتمعات الإنسانية القائل بالدورة التاريخية أو الدورة الحضارية التي تتنقّل في الزمن والمكان والانسان. فالتاريخ لا ينطلق في مكان ما الا إذا انتهى في مكان آخر. فالمجتمع الإسلامي (وكل المجتمعات التاريخية) عرف ميلاده وأوج حضارته مع انبثاق الفكرة الدينية (القرآنية) التي نجحت طاقتها الروحية في توليف عوالم الأشياء والأشخاص والانسان[135] لتمنح المجتمع الناشئ الطاقة الحيوية التي بتمتينها شبكة العلاقات الاجتماعية لهذا المجتمع الوليد تكون قد ملّكته فعله التاريخي أي القدرة على ما يسميه بن نبي بالنشاط المشترك. وتقترن الحركة أو التغيير التي هي سمة المجتمع التاريخي بهذه القدرة وحيويتها. غير أنّ هذه المرحلة الروحية تتّجه الى التقهقر لسطوة العقل مع كل ضمور لسلطان الروح (الفكرة) وانفلات الغرائز عن رقابتها واستقوائها على العقل. وتنتهي الحركة بالمجتمعات الى الانحطاط والتخلّف لتنتهي دورتها التاريخية بتجاوز حضارتها حيث ينعتها بن نبي بالمجتمعات ما بعد الحضارة التي يقف طور اسهامها في الحضارة الإنسانية لينبثق في مكان ما مع ميلاد فكرة جديدة تولد معها حضارة جديدة تؤسّس لدورتها التاريخية التي تكون بأدواتها هي (البناء الحضاري) لا بأدوات وأشياء الحضارة المتفوقة الراهنة (تكديس الحضارة).

تنفي نظرية التغيير الاجتماعي لبن نبي الفكرة الخطية أو التطورية لحركة تطوّر المجتمعات من خلال مفهوم الدورة الحضارية. هذا القانون التاريخي للتغيّر الذي تخضع له كل المجتمعات البشرية التاريخية، تلعب الفكرة الدينية فيه دورا محوريا في ميلاد المجتمعات وانبثاق حضارتها وتوسّعها وكذا تفسير تراجعها وانحطاطها وفقدان قيادتها الحضارية أي انتهاء دورتها الحضارية. فالعامل الديني مثلما يمثّل البذرة الروحية الأولى لميلاد حضارة فإنه الشرط الأساسي لنهضتها واستعادة دورتها التاريخية. وهو بذلك يخالف التفسير الماركسي للوقائع التاريخية الذي ينطلق من" حتمية مادية أي من عملية ميكانيكية لا إرادية لتخطيط الحضارة"[136]ويفسّر حركة التاريخ بالنظر الى الحاجات المادية ووسائل الإنتاج.

وتتأسّس أهم مقولات مالك بن نبي في تفسير تخلّف المجتمع الإسلامي وشروط نهضته وهي مقولة القابلية للاستعمار على براديغم يتمثّل العالم ككلاً يحتكم الى علاقة بين طرفين: طرف متقدّم وآخر متخلّف. وتتمظهر هذه العلاقة على ثلاث أصعدة توجّب استدعائها في البحث العلمي. يتّصل الصعيد الأول بالمجال الاقتصادي حيث أصبح كما يقول بن نبي كل شيء يخضع للاقتصاد ويفسّر به وأنّ هذه العلاقة الاقتصادية بين طرفي العالم[137] أو ما نسميه الان بالمنظومة العالمية هي علاقة متناقضة غير متكافئة لصالح الطرف المحتكر للعلم والتقنية أي المعرفة التي تمنحه القدرة على تحويل الطبيعي الى منتجات حضارية وأسبقية تموقعه في مرتبة المتحكم والمسيطر والموجه. فالطرف الفاقد للمعرفة يصبح تابعا وخاضعا ومستغلا من قبل الطرف المتقدّم. وهو ما يصرّ هشام جعيط على التأكيد عليه من خلال اعتبار أن انتقاد

المستشرقين " لا معنى له مادام العرب والمسلمون لم يقوموا باستكشاف ماضيهم بأنفسهم بإتخاذ المناهج المعترف بها عالميا"[138] . أمّا الصعيد السياسي فينعكس كمحصلة اختلال التوازن في العلاقة الاقتصادية وتناقضها. فيتحوّل الاستغلال الاقتصادي الى استعمار سياسي وتصبح العلاقة بين طرف أوّل هو الاستعمار وطرف ثان لا يسميه بن نبي بالمستعمر (بفتح النون الثانية) بل بالقابلية للاستعمار. فالاستعمار ليس نتاج منطقي لتفوّق الطرف الآخر في العلاقة الاقتصادية المتناقضة بل لفقدان الطرف الثان فعله التاريخي أي قاعدته الأخلاقية الدينية التي شكّلت بذرة ميلاد حضارته وبالتالي خروجه من الدورة الحضارية التاريخية. ويتفرّع الصعيد الثقافي أو النفسي لديه الى محورين. يتساو ضمن المحور الأول الثقافي (واشنطن-موسكو) شرقه وغربه وتطرح مشكلاته بالنظر الى منطق القوّة. في حين أنّ المحور الثاني (طنجة-جاكرتا) تطرح ضمنه المجتمعات المتخلّفة التي منها المجتمعات الإسلامية على أساس منطق البقاء لأنها في حاجة الى رفع مستوى بقائها الى مستوى الحضارة بمعزل عن مشكلة منطق القوة أي حضيرة الهيمنة (الطرف الأقوى في العلاقة غير المتكافئة). وتقتضي أو تشترط عملية النهضة والارتقاء الى مستوى الحضارة من المسلم اليوم أن يبادر بتغيير نفسه قبل تغيير محيطه ليكون مؤهلا للاضطلاع برسالته. وإذا كان التغيير النفسي والفردي يسبق ويمهّد للتغيير الاجتماعي والحضاري فإنّ الرسالة تستدعي ثلاثة إواليات يسميها بن نبي " وسائل"[139]: أن يعرف المسلم نفسه أي تاريخه وثقافته بدقّة متجرّدا من عاطفته (من دون الالتزام بالمعطى الإيماني بعبارة هشام جعيط)[140] ودون مغالطة أو تخدير لعقله وأن يعرف الآخرين دون تعال أو كبرياء وثالثها أن يعرّف الآخرين بنفسه من خلال الاجتهاد في تنقية تمثّلهم التي تشوبها شوائب كانت من تحصيل السياسة الاستعمارية والجيش الفكري الذي جنّدته لصناعة وترويج صورة سلبية عن المسلم. غير أنّ مالك بن نبي يولي عامل القابلية للاستعمار الأولوية في خلق المجتمع الإسلامي لمسوغات جديدة لفعالية جديدة بشروط مغايرة تحقّق مقتضيات نهضتها واستردادها القيادة الحضارية أي دورتها التاريخية. ويصرّ مالك بن نبي دائما على التذكير بأنّ الكوابح أو المثبّطات لا تتأتّى من خارج المجتمع الإسلامي بل من داخله " وتنتج عن نفسية الناس والأذواق والأفكار واستخداماتهم وعن كل ما يكوّن فكر ما بعد الموحدين أو في كلمة واحدة عن قابليتهم للاستعمار"[141].

الـهوامش

1 بوبكر، جيلالي (2010)، **البناء الحضاري عند مالك بن نبي**، دار المعرفة، 13-14.
2 خزار، وسيلة يعيش (2013)، **منهجية التجديد الحضاري في فكر مالك بن نبي**، المجلد 2، العدد 4، 10.
3 بودون ، ريمون و بوريكو،فرنسوا (1986) المعجم النقدي لعلم الاجتماع ، ترجمة سليم حدّاد،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،167.
4 الحسن، احسان محمد (2005)، **مبادئ علم الاجتماع الحديث**، دار وائل للنشر، ط1، 300.
5 بن نبي، مالك (2002)، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين، ج1، دار الفكر، دمشق، 26-27.
6 بوبكر، جيلالي، مرجع سابق، 77.
7 بن نبي، مالك (1987)، **تأملات**، دار الفكر، دمشق، 199.
8 بن نبي، مالك، (1987) **شروط النهضة**، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، وزارة الثقافة والفنون والتراث، قطر،84.
9 بن نبي، مالك (1985)، **ميلاد مجتمع**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط1، دمشق، 16.
10 بن نبي، مالك (2005)، **من أجل التغيير**، دار الفكر، دمشق، 13.
11 بن نبي، مالك (2002)، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 28.
12 Weil,robert et Durand,jean-pierre, **sociologie contemporaine**,(1989),éd vigot ,p 281.
13 غدنز، أنتوني (2001)، **علم الاجتماع**، ترجمة فايز الصيّاغ، ط1، المنظمة العربية للترجمة، 69.
14 بن نبي، مالك (1992)، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة بسام بركة، دار الفكر، ط1 ،197.
15 بن نبي، مالك، **شروط النهضة**، 84-85.
16 بن نبي، مالك، **ميلاد مجتمع**، 8-9.
17 بن نبي، مالك، **شروط النهضة**،85-86.
18 بن نبي، مالك، **ميلاد مجتمع**، 12.
19 نفس المرجع، 15.
20 شبل، محمد فؤاد (1994)، **دراسة للتاريخ، لأرنولد توينبي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 9.
21 نوره، خالد السعد(1997)، **التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي**، دراسة في بناء النظرية الاجتماعية، الدار السعودية، لرياض، ط 1، 110.
22 Seniguer, Haoues(2014), **La civilisation islamique et l'humanisme arabo-musulman** : le regard de Malek Bennabi, *Confluences Méditerranée*, 2014/2 N° 89, 187-209.
23 بن نبي، مالك (1978) **بين الرشاد والتيه**، دار الفكر، دمشق، 60.
24 Bennabi ,Malek(2005),**Les Conditions De La renaissance** ,éd ANEP,34.
25 بن نبي، مالك، **ميلاد مجتمع**، 61.
26 تنطلق وتتأسس نظرية بن نبي للتغبّر الاجتماعي في اعلائها للفكرة الدينية وتنزيلها منزلة المحرك التاريخي الذي يوصل الأفراد بدرجة أولى والجماعة تباعا بعالم الأشياء وعالم الأفكار، من الآية 11 من سورة الرعد «إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ".
27 بن نبي، مالك، **ميلاد مجتمع**، 68.
28 المرجع نفسه، 21.
29 Zoheir, Dilmi (2013), **Malek Bennabi** (1905 – 1973 É.C.) **et les conditions d'une nouvelle renaissance** de la société arabo-musulmane, Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures, 53.
30 Touraine, Alain(1965), Sociologie De L'action, éd seuil, 140.
31 المرجع نفسه، 14-15.
32 Touraine, Alain ,op cit , 139.
33 بوبكر، جيلالي، مرجع سابق، 59.
34 توينبي، أرنولد (2011)، **مختصر دراسة التاريخ**، ترجمة فؤاد محمد شبل، ج1، المركز القومي للترجمة، 416.
35 شبل، محمد فؤاد (1994)، **دراسة للتاريخ، لأرنولد توينبي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 9-10.
36 توينبي، أرنولد (2011)، **مختصر دراسة التاريخ**، ترجمة فؤاد محمد شبل، ج1، المركز القومي، 405.
37 المرجع نفسه، 5.
38 ابن خلدون، عبد الرحمان (1992)، **المقدمة**، ج1، عن طبعة باريس 1858م، مكتبة لبنان، 253.
39 مغربي، عبد الغني (1988)، **الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**، ترجمة محمد الشريف بن دالي حسين، ديوان المطبوعات الجامعية ،168.
40 الجابري، محمد عابد (1994)، **فكر ابن خلدون**: العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، 196.
41 الجوهري، محمد، يوسف، محسن (2008)، **ابن خلدون انجاز فكري متجدّد**، مكتبة الإسكندرية، 75.
42 N. Nassar, (1967), **La Pensée Réaliste d'Ibn Khaldoun**, P.U.F. Paris, P.195.

43 المقدمة، ج2، 513.
44 الجابري، محمد عابد، المرجع نفسه، 196.
45 المقدمة، ج2، 475.
46 المرجع نفسه 44.
47 الجابري، محمد عابد، المرجع نفسه، 216.
48 الوردي، على (1994)، **منطق ابن خلدون** في ضوء شخصيته وحضارته، دار كوفان للنشر، ط2، 78.
49 الحصري، ساطع، (1967) **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، ط3 ، بيروت،343.
50 الوردي، علي، مرجع سابق، 78.
51 المقدمة، ج1، 224.
52 المرجع نفسه،252.
53 المرجع نفسه، 253.
54 محمد محمود ربيع(1970)، **منهج ابن خلدون في علم العمران**، مجلة مصر المعاصرة، العدد340 ، 20.
55 الوردي، علي، مرجع سابق، 254.
56 المرجع نفسه، 255.
57 عابدين، محمد يسار،المصري، عماد(2009)،**الفكر التنموي في مقدمة ابن خلدون**،مجلة جامعة دمشق للعلوم الهندسية، مجلد25،العدد1، 17.
58 Zoheir, Dilmi op cit, 34.
59 المقدمة، ج1، 273.
60 المرجع نفسه 284.
61 المرجع نفسه 285.
62 لمرجع نفسه 285.
63 أبو السعود، عطيات (1997)، **فلسفة التاريخ عند فيكو**، المعارف بالإسكندرية، 94.
64 بوبكر، جيلالي، مرجع سابق، 60.
65 أبو السعود، عطيات، مرجع سابق، 96.
66 هوركهايمر، ماكس (2006)، **بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية**، ترجمة محمد علي اليوسفي، دعر التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 84.
67 المرجع نفسه، 85.
68 المرجع نفسه، 85.
69 بوبكر، جيلالي، مرجع سابق 59.
70 بن نبي، مالك (2002)، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين، ج1، دار الفكر، دمشق،28.
71 بن نبي، مالك، **شروط النهضة** ،102.
72 بن نبي، مالك(1991)، **دور المسلم ورسالته في الربع الأخير من القرن العشرين**، دار الفكر، دمشق، ط1، 26-27.
73 مسقاوي، عمر كامل (2013)، **في صحبة مالك بن نبي**، دار الفكر، 449.
74 Zoheir, Dilmi , op cit,30.
75 بن نبي، مالك، **وجهة العالم الإسلامي**، ج1، 42.
76 بن نبي، مالك، **شروط النهضة**،64.
77 المرجع نفسه، 104.
78 بن نبي، مالك، **ميلاد مجتمع**، 73.
79 عبد الحميد، صائب(2007) **فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي**، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 408.
80 بن نبي، مالك (2002)، **تأملات**، دار الفكر، دمشق، ط2، 130.
81 بن نبي، مالك، **ميلاد مجتمع**، 93.
82 بن نبي، مالك، **وجهة العالم الإسلامي، ج1**، 41.
83 بن نبي، مالك، **شروط النهضة،51.**
84 المرجع نفسه، 93.
85 بن نبي، مالك، **ميلاد مجتمع**، 12.
86 المرجع نفسه،25.
87 المرجع نفسه، 14.
88 المرجع نفسه ،16.
89 بن نبي، مالك (1981)، **في مهب المعركة**، دار الفكر، ط3، 131.
90 بن نبي، مالك، **وجهة العالم الإسلامي، ج1**، 29.
91 بن نبي، مالك(2002)، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة بسّام بركة، دار الفكر، دمشق،48.
92 المرجع نفسه، 53.
93 المرجع نفسه، 54.
94 المرجع نفسه، 56.

95 المرجع نفسه، 56.
96 عبد الحميد، صائب، مرجع سابق، 435.
97 بن نبي، مالك، **ميلاد مجتمع**،100.
98 المرجع نفسه، 100.
99 Zoheir, Dilmi, op cit , 32.
100 المرجع نفسه،40.
101 بن نبي، مالك، **وجهة العالم الإسلامي، ج1**، 36.
102 بن نبي، مالك، **شروط النهضة**، 87.
103 بن نبي، مالك، **ميلاد مجتمع**، 40.
104 المرجع نفسه، 41.
105 بن نبي، مالك، **وجهة العالم الإسلامي، ج1**، 31.
106 بن نبي، مالك، **شروط النهضة**، 88.
107 الميلاد، زكي (2014) **سؤال النهضة**: لماذا تأخّر المسلمون ولماذا تقدّم غيرهم؟ العدد 75، السنة الحادي والعشرون، 15.
108 بن نبي، مالك (1991)، **دور المسلم ورسالته**، دار الفكر، دمشق، ط1، 45.
109 بن نبي، مالك، **شروط النهضة**،76.
110 بن نبي، مالك، **ميلاد مجتمع**، 72.
111 بن نبي، مالك، **شروط النهضة**، 78.
112 المرجع نفسه، 55.
113 أمين، سمير ()، **التراكم على الصعيد العالمي**، نقد نظرية التخلّف، ترجمة حسن قبيسي، دار ابن خلدون، 30.
114 بن نبي، مالك، **من أجل التغيير**، 16.
115 بن نبي، مالك، **شروط النهضة**، 200.
116 المرجع نفسه، 203.
117 بن نبي، مالك (1969)، **انتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث**، دار الارشاد، ط1، 9.
118 المرجع نفسه، 9.
119 بن نبي، مالك (1989)، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، ترجمة عمر مسقاوي، دار الفكر، دمشق، 29.
120 بن نبي، مالك (1985)، **الظاهرة القرآنية**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 22.
121 ولد أباه، السيد(2010) **أعلام الفكر العربي**، مدخل الى خارطة الفكر العربي الراهنة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 137.
122 بن نبي، مالك، **الصراع الفكري في البلاد المستعمرة**، 12.
123 Bennabi, Malek(2006), **Vocation De L'islam**,éd ANEP,63.
124 Bennabi, Malek(2005), **Les Conditions De La renaissance**, éd ANEP, 33.
125 بن نبي، مالك، **ميلاد مجتمع**، 24.
126 بن نبي، مالك، **شروط النهضة**، 78.
127 سعود، الطاهر (2006)، **التخلّف والتنمية في فكر مالك بن نبي**، دار الهادي، ط1، 148.
128 Seniguer, Haoues(2014), **La civilisation islamique et l'humanisme arabo-musulman** : le regard de Malek Bennabi, *Confluences Méditerranée*, 2014/2 N° 89, 192.

129 بن نبي، مالك، **وجهة العالم الإسلامي، ج1**، 95-96.
130 المرجع نفسه،96.
131 Zoheir, Dilmi, op cit, 40.
132 بن نبي، مالك، **شروط النهضة**، 87.
133 بن نبي، مالك، **دور المسلم ورسالته**، 51.
134 Bennabi, Malek,**Vocation De L'islam**,73.
135 بن نبي، مالك، **شروط النهضة** ،98.
136 المرجع نفسه ،100.
137 بن نبي، مالك، **دور المسلم ورسالته**، 55.
138 جعيط، هشام (2007)، **في السيرة النبوية 2**، تاريخية الدعوة المحمدية في مكّة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 9.
139 بن نبي، مالك، **دور المسلم ورسالته**، 60.
140 جعيط، هشام، مرجع سابق، 6.
141 Bennabi, Malek,**Vocation De L'islam**,82.